Histoire et anti-histoire

par Julius EVOLA

NIETZSCHE a écrit que l'histoire est la maladie de l'homme moderne. C'est là une thèse possédant un indéniable contenu de vérité. A titre d'encadrement général, il est possible de se référer ici à l'opposition existant entre les « civilisations du temps » et les « civilisations de l'espace », les secondes étant celles de caractère traditionnel, ayant une stabilité et des racines, en une certaine mesure, dans l'atemporel, alors que les premières sont assujéties au devenir et au changement.

Le concept d'« histoire » se relie essentiellement aux civilisations du temps, et il a été défini dans une période relativement récente. Pour l'Occident, on peut dire qu'avant Hérodote l'« histoire » fut ignorée. On a donc pu parler, avec juste raison (à partir de Shelling et de sa *Philosophie der Mythologie*, jusqu'à Ernst Jünger), de l'existence d'un « temps mythique », qui n'est pas le temps historique, et aussi d'un « mur du temps » (Jünger), par analogie avec un « mur du son ». Il a été également noté que, si avant le IVe siècle de l'ère « païenne », siècle qui, pour tout un groupe de culture, représenta la période d'une crise (René Guénon), il n'est pas possible d'établir une histoire positive, à moins que, suivant en ceci Bachofen, on ne veuille considérer la légende et le mythe comme des documents historiques *sui generis*, ceci est dû, non tellement à la rareté et à l'insuffisance des témoignages, mais bien plutôt à quelque chose d'intrinsèque : à savoir qu'au-delà de cette limite, on rencontre une sorte d'immobilité, en ce qui concerne l'essentiel, et que l'on trouve des civilisations qui sont davantage de l'espace que du temps.

A l'époque moderne, on s'en est allé chercher la réalité dans une perspective, non seulement historico-temporelle, mais encore progressiste. L'« histoire » conduirait l'humanité toujours plus en avant, chacune de ses phases aurait une supériorité par rapport à la précédente, pour la seule raison qu'elle est la plus avancée : ce qui peut être dénommé un fétichisme de la temporalité, fort évident là où l'on se met à écrire « Histoire » avec la majuscule. A cet égard, le contraste avec la conception traditionnelle est patent, et à un double point de vue. En effet, dans le monde de la Tradition, il est possible de relever une tendance à annuler le temps en se reportant aux origines atemporelles. Une telle tendance, avant même Eliade, avait été constatée par Hubert et Mauss. Il s'agit comme d'une remontée à rebours du temps, jusqu'à parvenir à une limite où le temps est, pour ainsi dire, aboli. Mythes, usages et rites divers attestent cette tendance à surmonter le temps en donnant à son développement un décours cyclique, le cercle étant considéré (ainsi chez les néoplatoniciens) être une « image mobile de l'éternité ». De là, aussi, l'idée, désormais usée et presque toujours erronée, de l'« éternel retour ». On arrive ainsi à des conceptions, comme celle de l' « année cosmique » et des *kalpas* hindous.

En second lieu, on oppose à l'interprétation progressiste du développement temporel la conception régressive de celui-ci, laquelle prévaut dans le monde traditionnel. En sa forme la plus connue, elle est exprimée par la doctrine des quatre âges — selon la formulation occidentale, ils vont régressivement de l'âge de l'or à l'âge du fer, et, selon la formulation hindoue, de l'ère de l'être ou de la vérité (*satya-yuga*) à l'ère obscure (*kali-yuga*). En une certaine manière, pour la pensée profane moderne, c'est de cette conception qu'est née celle du « crépuscule de l'Occident », vulgarisée par Spengler, dont on ne rappelle pas habituellement les présuppositions. Spengler, lui aussi, professe la théorie des cycles de civilisation, et il croit même à une correspondance morphologique entre eux, voire même à une discontinuité qui leur serait propre. Il appelle pathétiquement « crépuscule » la phase terminale de chacun d'eux, phase qui interviendrait de façon inévitable. Il s'ensuit qu'il s'agit d'une idée qui ne s'applique pas au seul Occident. Spengler n'a pas résisté à la tentation d'associer deux termes, car Occident — en allemand *Abendland* — veut dire aussi la « terre du crépuscule », en sorte que l'on aura globalement « le crépuscule de la terre du crépuscule ».

En ce qui concerne le mirage, non seulement de la temporalité historique, mais aussi de la perspective progressiste,

Carl Schmitt a relevé ce qui suit : alors qu'à partir des premiers mouvements révolutionnaires et socialistes européens, les « gauches » ont systématiquement élaboré et perfectionné leur historiographie, en tant que toile de fond pour leur action de subversion (l'exemple classique étant celui de Karl Marx), rien de semblable ne s'est manifesté dans le camp opposé, dans celui de la Droite, où tout se réduit, ici, à quelques essais sporadiques, d'une façon nullement comparable, pour la cohérence, le radicalisme et l'ampleur d'horizons, avec ce que la « gauche » possède depuis longtemps en un tel domaine.

Cela est juste en grande partie. En effet, l'unique histoire connue, servant même de texte, est essentiellement de conception et d'origines libérales, illuministes et maçonniques. Elle se réfère aux idéologies du Tiers-Etat, qui n'ont servi qu'à préparer le terrain à des mouvements radicalisants de « gauche », étant donné qu'elle possède, elle-même, un substrat essentiellement antitraditionnel. Une véritable historiographie de Droite attend encore d'être écrite : ce qui constitue un titre d'infériorité vis-à-vis du rassemblement opposé qui lui correspond. En effet, il faut reconnaître que l'historiographie de gauche a su porter son regard sur les dimensions essentielles de l'histoire : au-delà des conflits et des bouleversements politiques épisodiques, au-delà de l'histoire des nations, elle a su découvrir le processus général et essentiel qui s'est réalisé au cours des derniers siècles, dans le sens du passage d'un type de civilisation et de société à un autre. Que la base de l'interprétation ait été, à cet égard, économiste et classiste, n'enlève rien à l'ampleur du tableau d'ensemble, tracé par ladite historiographie, laquelle, comme réalité essentielle, outre la réalité contingente et particulière, nous montre, dans le cours de l'histoire, la fin de la civilisation bourgeoise, libérale, capitaliste et industrielle, pour nous annoncer, après celle-ci, la réalisation commençante d'une civilisation socialiste et, finalement, communiste.

Ici la révolution du Tiers Etat et celle du Quatrième Etat sont reconnues en leur enchaînement naturel, causal et tactique. On en vient à considérer l'idée de processus supérieurs, auxquels, sans le vouloir, ni le savoir, ont servi d'intermédiaires les égoïsmes, plus ou moins « sacrés », des peuples, les rivalités et les ambitions de ceux qui ont cru « faire l'histoire », sans sortir du domaine du particulier. On étudie donc les transformations d'ensemble de la structure sociale et de la civilisation, qui sont l'effet direct du jeu des forces historiques, en reléguant justement l'histoire des nations dans la simple phase « bourgeoise »

du développement général (en effet, les « nations » ne sont apparues dans l'histoire, en tant que sujettes d'elle, qu'à partir de la révolution du Tiers-Etat et comme une conséquence de celle-ci).

C'est ainsi que, pour l'époque moderne, il est possible de constater un double fétichisme : en premier lieu, celui de l'Histoire déifiée et interprétée de manière historiciste, à écrire avec la majuscule ; en second lieu, celui de l'histoire interprétée de manière progressiste. On s'en trouve donc devant une maladie pire que celle qu'avait dénoncée Nietzsche, en particulier si l'on prend en considération certaines conséquences de l'historicisme. La plus grave est celle par qui l'« historicité » devient un critère de valeur, frappant ce qui est « antihistorique » avec une condamnation sans appel — on sait que Benedetto Croce lui-même finit dans cette impasse et qu'il ne put s'en tirer que grâce à son habileté dialectique, stigmatisant souvent comme antihistorique ce qui, bien que réel, ne lui plaisait pas ou ce qu'il n'approuvait pas. Des cas plus graves furent dénoncés par Adriano Tilgher dans son pamphlet *Histoire et antihistoire*, à propos de ceux qui sont prêts à accorder le sceau de l'« historicité » à ce qu'ils avaient, tout d'abord, défini « antihistorique ». Il s'agit de la « moralité du fait accompli ».

La « démythisation » de l'histoire est donc une exigence imprescriptible pour qui veut considérer les faits avec clarté. Trop souvent, l'« histoire » est un sophisme de la paresse et de l'inertie, car, pour elle, vaut ce qu'Emile Boutroux écrivit à propos de la nécessité naturelle : le fait que des eaux coulent dans un lit donné n'empêche pas que ce sont elles qui le creusèrent. C'est pourquoi on ne devrait jamais oublier qu'il y a d'abord l'homme et ensuite l'histoire — et qu'en outre, l'homme vrai ne se laisse pas prendre la main par ses créatures.

Certes, des contingences peuvent s'imposer, mais il sied alors d'appeler les choses par leur nom véritable, d'avouer notre propre insuffisance et de ne pas recourir, comme à un alibi, à la presque personnifiée « ultrapuissance de l'Histoire ».

Pour finir, rappelons que toute conception de l'homme, pris en sa totalité, reconnait en lui deux dimensions : une dimension « horizontale » et une dimension « verticale ». En ne considérant que la seule dimension horizontale, on finirait plus ou moins dans le darwinisme et, précisément, dans l'historicisme. L'homme serait seulement un des êtres de la nature, sans nulle dignité propre et surélevée. Sinon, de l'« histoire », telle qu'elle est conçue en Occident, il ne serait qu'un produit : de ce que la philosophie hindoue appelle le *samsâra*, terme qui impli-

que, toutefois, divers facteurs subtils, hyperphysiques, et point seulement biologiques, sujets à un « fluer ». Seule, la présence d'une dimension « verticale » permet de parler de l'individu comme d'une personnalité, et cette dimension n'a pas une « histoire » selon le sens courant d'ici-bas (elle en a une, pour ainsi dire, transcendentale — prise en considération dans des textes, comme le *Livre thibétain des morts* ou *Bardo Todol*), mais qui n'entre pas en question dans cet essai. L'« historicisation » de l'homme exclut et réduit au silence une telle dimension, en sorte que l'homme se trouve « jeté » dans la temporalité, précisément selon le sens (négatif) des théories existentialistes d'un Heidegger et d'un Sartre.

Le problème de l'« histoire » et de la position à assumer en face d'elle est donc digne d'être pris au sérieux, car il ne peut être l'objet de simples spéculations philosophiques. Ce que les mystiques allemands du Moyen Age appelaient l'*Entwerdung*, s'il est entendu au sens d'une dissociation de l'homme par rapport à la loi du devenir, équivaut donc au fait de prendre ses distances, aussi, vis-à-vis de l'histoire et correspond, dans la tradition extrême-orientale, à se transférer de la périphérie en mouvement du cercle (l'hellénique « cercle de la génération ») dans le centre immobile de ce cercle, transfert qui est une condition pour la conquête de l'« incomparable sécurité » et de l'immortalité.

Ainsi qu'on le voit, d'un domaine relativement profane, on se trouve porté vers un plan métaphysique, voire même transcendant, à propos duquel les indications fugaces et succinctes que nous avons données pourront peut-être suffire à encadrer adéquatement ce que Nietzsche appela la « maladie de l'homme moderne ».

Julius **EVOLA** (1898-1974)
(Traduction de Pierre Pascal)